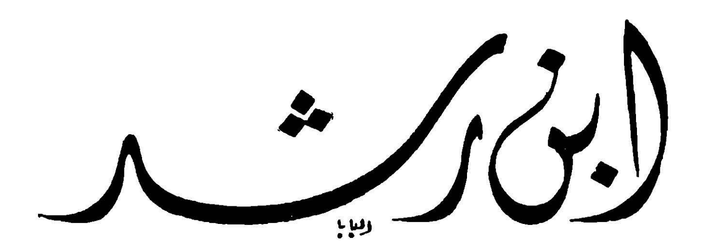


الجزء الاول

الأب يوحنا قمير
أستاذ الفلسفة العربية في جامعة القديس يوسف



ابن رشد

٥

دراسة - مختارات

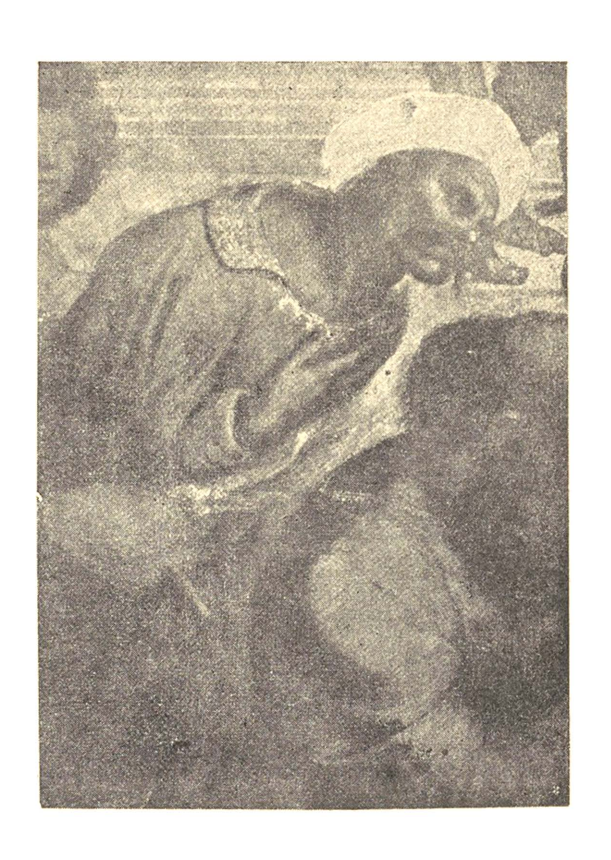
طبعة ثانية منقحة

الجزء الاول

المطبعة الكاثوليكية
بيروت



كل الحقوق محفوظة



ابن رشد

اقتطعت هذه الصورة من رسم لرافائيل مشهور ، هو « مدرسة اثينا » . يبدو ابن رشد في الرسم متطلعاً الى ما يكتبه فيثاغور امامه ، ويده على صدره علامة عرفان الجميل . ووراءه صبيّ هانئ كأنه يقول للناظر : أيحتاج الانسان الى كل هذا الجهد الفلسفي لكي يكون سعيداً ؟ . .

ابن رشد

١١٢٦ — ١١٩٨ م
٥٢٠ — ٥٩٥ هـ

ترجمته

في قرطبة ، احدى عواصم الفكر الاندلسي، ولد ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد ... بن رشد .

وكان له من اسرته تراث ضخم : لقد كان جده قاضياً في قرطبة ، ومن اشهر قضاة عصره ، وقد كان ابوه (١٠٩٤—١١٦٨)قاضياً فيها ايضاً وكان الاثنان من ائمة المذهب المالكي ، مذهب اهل المغرب والاندلس .

٥

ونشأ ابن رشد على حب العلم فحصّل منه جمًا .

لقد ملك ناصية اللغة ، ووعى فرائد الادب . قال عنه ابن الابّار « انه كان يحفظ شعرَي حبيب والمتنبي ، ويكثر التمثل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك احسن ايراد » .

وامتاز في علم الطب ، اخذه عن ابي مروان البلنسي ، وعن ابي جعفر هارون ، والّف فيه كتاب الكليات . وقد الّف صديقه ابو مروان بن زُهر كتاب « التيسير » ، وهو يبحث في الامور الجزئية ، في معالجة الامراض مرضاً مرضاً ، ليكون الكتابان تأليفاً كاملًا في صناعة الطب .

واقبل ابن رشد على درس الفقه ، شأن جده وابيه ، فاستظهر على

والده كتاب الموطأ للامام مالك ، واخذ عن فقهاء آخرين . قال ابن الابّار: « وكان يُفزع الى فتواه في الطب، كما يفزع الى فتواه في الفقه ».

ويذكر ابن الابار ايضاً انه درس الاصول وعلم الكلام .

على ان الفلسفة كانت اهم ما عني به ابو الوليد .

نحن لا نعلم على التدقيق كيف تكونت ثقافته الفلسفية ، على انّا نعرف بعض اسماء ، وبعض صداقات .

نعرف اولًا انه اخذ عن ابي جعفر هارون ، استاذه في الفقه ، « كثيرًا من العلوم الحكمية ».

ونعرف انه قرأ ابن باجه (+١١٣٨) ، واعجب به، كما اتصل بابناء زهر، واستفاد منهم، كما طالع ما وصل الى الاندلس من فلاسفة المشرق .

وقد اتصل بالصوفي الاندلسي الشهير ، محمد بن عربي ، وهذا صبي ما بقل وجهه ، ولا طرّ شاربه . ويروي ابن عربي قصة لقائهما ، فنرى فيها ان ابن رشد كان قاضي قرطبة يومذاك ، وانه كان يرغب في ذاك اللقاء ، وانه قلق واضطرب اذ علم ان فلسفته لا تتفق في كل شيء وما يراه اهل الكشف الصوفي. ولعل ابن عربي قد غالى في هذا الاضطراب.

على ان اهم صلات ابن رشد الفلسفية كانت بابن طفيل ، الذي فتح له آفاقاً رحاباً ، فقربه من الخلفاء ، ودفعه الى شرح ارسطو ، ومهد له بلوغ منصة القضاء .

كان ابن رشد قد اتى مراكش سنة ١١٥٣ = ٥٤٨ هـ ، زمن خلافة عبد المؤمن (١١٣٠ — ١١٦٣) ، وما نظنه اتصل بهذا الخليفة .

على انه اتصل بابنه ، ابي يعقوب يوسف (١١٦٣ — ١١٨٤) ، وذلك على يد ابن طفيل . ذاك ان ابا يعقوب هذا كان اوسع امراء عصره ثقافة ، واكثرهم بالفلسفة واهاها عناية ، فطلب يوماً من ابن طفيل

وزيره وطبيبه ، ان يهديه الى من يشرح له كتب ارسطو الغامضة ، فهداه الى ابن رشد. مثل ابن رشد في حضرة الخليفة ، وكان يروي ذاك المثول — كما ذكر المراكشي نقلاً عن احد تلامذة الفيلسوف — فيقول :

« لما دخلت على امير المؤمنين ابي يعقوب ، وجدت عنده ابا بكر ابن الطفيل. فمدحني ابو بكر امامه . ثم سألني عن اسمي واسرتي ، وقال لي : ما هو رأي الفلاسفة في السماء ، هل هي حادثة ام قديمة ؟ فخفت واعتذرت ، وانكرت اشتغالي بالفلسفة. فادرك امير المؤمنين ما اعتراني من الخوف ، فالتفت الى ابي بكر ، واخذ يحادثه في ذلك ، ويذكر له اقوال ارسطو وافلاطون ، وغيرهما من الفلاسفة ، وما قال اهل الملة في الرد عليهم ، حتى تعجبت من علمه ، وسعة اطلاعه. وما زال يتلطف في كلامه ، حتى هدأ روعي ، وتكلمت بما حضرني من ذلك ، وابديت رأيي »

وقد كان لهذه المقابلة اثران كبيران في حياة ابن رشد .

الاثر الاول هو اقدامه على شرح ارسطو ، على قراءة كتبه ، والتمعن فيها ، والولوج الى دقائقها وخفاياها ، وتفسيرها بضروب شتى ، ومن ثم الوصول الى فهم ارسطو اصح فهم وصل اليه العرب .

والاثر الثاني هو اعجاب أثاره في نفس الخليفة ، فاحاطه برعايته ، وعينه قاضي اشبيلية سنة ١١٦٩ .

واحسن ابن رشد الأحكام ، واحسن شرح ارسطو ايضاً ، فزاد عطف السلطان ، وعينه ، حوالي سنة ١١٧١ ، قاضياً في قرطبة ، حيث قضى قبله جده وابوه .

ويهرم ابن طفيل ، وينوء باعباء الطبابة والوزارة ، فيستدعي الخليفة ابن رشد الى مراكش ، سنة ١١٨٢ ، ليكون طبيبه وجليسه .

على ان ابن رشد لم يقم طويلاً في خدمة ابي يعقوب . ولعل مؤلف « الكليات » لم يكن بارعاً في تشخيص الامراض وعلاجها ، ولعله آثر

منصبه في وطنه ، فاعاده الخليفة الى قرطبة ، وعينه قاضي القضاة فيها .

٥

ويموت الخليفة يوسف ، ويخلفه ابنه يعقوب المنصور (١١٨٤–١١٩٨) . وكان المنصور هذا محباً للحكمة كأبيه ، فاحتفظ بابن طفيل في خدمته ، وابقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام .

ظل المنصور راضياً عن ابن رشد ، مكرماً له ، حتى سنة ١١٩٥ . وحينئذ جرى ما لم يكن في الحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

ذاك انه في تلك السنة توجه المنصور الى غزو الفونس التاسع ، ملك قشتالة ، فتوقف اثناء سيره في قرطبة . ويحكي ابن ابي اصيبعة انه استدعى ابا الوليد اليه ، وقربه منه ، واحترمه احتراماً كثيراً ، مما اقلق ابن رشد ، واثار حسد الاعداء . ولم يكن قلق الفيلسوف وهماً ، فان المنصور لم يلبث ان نقم عليه ، ونفاه من قرطبة بلده .

اما تعليل تلك النقمة ، فقد اختلف فيه الرواة . وحاصل ما ذكروه يعود الى امرين ، الى حنق في قلب المنصور ، ناتج عن جهل ابن رشد بصانعة السلطان ، والى مروق عن الدين واتهام بالزندقة .

حكى ابن ابي اصيبعة — نقلاً عن القاضي ابي مروان — ان المنصور كان يغتاظ من ابن رشد ، اذ يجوز حده ، ويخاطبه مخاطبة النظير ، قائلاً له : تسمع يا اخي !

وحكى ايضاً ان ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان ، حيث ذكر الزرافة ، ووصفها ، وقال انه رآها عند ملك البربر ، يعني المنصور . ويضيف بان ذلك بلغ المنصور ، وصعب عليه ، فاعتذر ابن رشد بانه انما كتب « ملك البرين » ، ولكنها تصحفت على القارئ .

ويذكر الانصاري ان من اسباب نكبة ابن رشد اختصاصه بابي يحيى اخي المنصور ، والي قرطبة .

وكل هذه الروايات تفترض قلة دراية عند ابن رشد ، وحرصاً مفرطاً على هيبة السلطة عند المنصور .

اما الروايات الاخرى فتعلل نكبة الفيلسوف باتهامه في دينه .

منها رواية اولى تنسب الى حساد ابن رشد اطلاع المنصور على نص من بعض تلاخيص الفيلسوف ، وفيه ، بخط يده — حاكياً عن بعض الفلاسفة — ان الزهرة احد الالهة . وقد استدعى المنصور ابن رشد « فقال له : أخطك هذا ؟ فأنكر . فقال : لعن الله كاتبه ! وامر الحاضرين بلعنه . ثم امر باخراجه مهاناً ، وبابعاده .»

ورواية اخرى للانصاري — نقلاً عن احد تلامذة ابن رشد — تنسب لفيلسوفنا جحوداً بالقرآن . ذاك ان المنجمة كانوا قد اشاعوا ان ريحاً عاتية ستهب ، وتهلك الناس . وسئل ابن رشد رأيه ، وهل تكون تلك الريح ثانية الريح التي اهلك بها الله قوم عاد ، فانبرى « ولم يتمالك ان قال : والله ، وجود قوم عـاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ؟ ! فسقط في ايدي الحاضرين ، واكبروا هذه الزلة ، التي لا تصدر الا عن صريح الكفر ».

على ان الانصاري يروي رواية اخرى شخصية ، بلهجة الواثق مما يقول . وخلاصة روايته ان اعداء ابن رشد جمعوا نصوصاً من كتبه ، فأولوها اسوأ تأويل ، واقنعوا المنصور بمخالفتها للشريعة ، « فلم يمكن ، عند اجتماع الملأ ، الا المدافعة عن شريعة الاسلام » ، ومعاقبة ابن رشد.

وهذه الرواية الاخيرة تروي ، على الاقل ، الحجة الرسمية ، التي تذرعت بها السلطة للتنكيل بابن رشد . وان ذلك ثابت من نص المنشور الذي اذاعه المنصور ، ومن اقوال بعض الشعراء في تلك المناسبة . لقد جاء في المنشور ما نصه :

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام . . فخلّدوا

في العالم صحفاً . . . بعدها من الشريعة بعد المشرقين . . . يوهمون ان العقل ميزانها ، والحق برهانها . ونشأ منهم ، في هذه السمحة البيضاء ، شياطين انس يخادعون الله ، والذين آمنوا ، وما يخادعون الا انفسهم ! . . . فلما اراد الله فضيحة عمايتهم ، وكشف غوايتهم ، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ، . . . ظاهرها موشّح بكتاب الله ، وباطنها مصرّح بالاعراض عن الله ، . . . فانهم يوافقون الامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم . فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة ، واقصيناهم حيث يُقصى السفهاء من الغواة ، . . . ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف ، . . . ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون . . .

فاحذروا ، وفقكم الله ، هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية في الابدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذّب اربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه ! . . . والله تعالى يطهّر من دنس الملحدين اصقاعكم . . . انه منعم كريم ! »

وقال ابن جبير مادحاً المنصور :

بلغت ، امير المؤمنين ، مدى المنى   لانك قد بلّغتنا ما نؤمّل
تداركت دين الله في اخذ فرقة   بمنطقهم كان البلاء الموكل
اثاروا على الدين الحنيفي فتنة   لها نار غيّ في العقائد تشعل
اقتهم للناس يبرأ منهم   ووجه الهدى من خزيهم يتهلل
وقد كان للسيف اشتياق اليهم   ولكن مقام الخزي للنفس اقتل
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة   لظاهر اسلام ، وحكمك اعدل !

واذا هي الزندقة سبب المحنة ، اي التظاهر بالاسلام واخفاء ما يخالفه .

وان النقمة لم تستهدف ابن رشد وحده ، بل تناولت معه اشخاصاً آخرين ، كانوا يشتغلون بالفلسفة ، ويعنون بعلوم الاوائل . من هؤلاء

الاشخاص الفقيه ابو عبدالله محمد ، قاضي بجاية ، وابو جعفر الذهبي ، وابو الرابع الكفيف ، وابو العباس الحافظ .

واذًا لا يمكن عزو محنة ابن رشد الى حقد الخليفة عليه ، والا لانحصرت المحنة فيه ، ولكان ذاك الحقد اقوى من ان يزول .

ان الاسباب الحقيقية تعود الى حسد اعداء ابن رشد ، والى مخالفة اراء ابن رشد حقاً لبعض عقائد الاسلام ، والى نقمة الرأي العام على الفلاسفة ، وحاجة الخليفة ، في سيره الى حرب ، الى ارضاء هذا الرأي. هو التعصب الديني كان دائمًا اكبر الحوافز الشعبية ، وهم الساسة الحكام استغلوه دائمًا او جاروه ، وما انفكوا يستغلون ويجارون

على ان المنصور اقتصد في العقاب ، فلم يعمل السيف في الرقاب . اقتصد لسببين ذكرهما التاريخ : الاول هو موقف المتهمين موقف الخزي والهون ، والثاني اسلام ظاهر وكفر غير اكيد . ولعل هناك سبباً آخر ، اقوى من السابقين ، هو ميل الخليفة الخفي الى الحكمة واهلها .

لم يعمل المنصور السيف ، وانما اكتفى بالنفي ، فنفى ابن رشد الى اليسانه ، وهي قرية جنوبي قرطبة ، ونفى رفاقه الى موضع اخر . اما الكتب الفلسفية فحرم قراءتها ، وامر بالبحث عنها واحراقها ، الا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت .

نفي ابن رشد ، وتفرق تلاميذه ، وحجب عنه الناس .

ولا ريب في ان المحنة كانت قاسية . وما قولك في فقيه يقضي في الناس ، فيتهم بالكفر ، وفي فيلسوف يشرح ارسطو ، فيلعن ويشتم ؟ على ان المحنة كانت قصيرة .

انه مظهر غريب من مظاهر البلاطات العربية ذاك الانقلاب السريع من رضى الى نقمة ، ومن حقد الى غفران . يأتي نديم الامير هفوة

فيأمر الامير بقطع رأسه ، ويعتذر النديم بنادرة ، فيكون العفو ، والجائزة السنيّة !

ان المنصور لم يقبل لابن رشد عذرًا ، يوم كان في قرطبة ، وكان الحساد يثيرون العامة ، والفقهاء يتألبون عليه ، لينحازوا به عن معسكر الفلسفة الى معسكر الشرع . على انه لم يعد الى مراكش ، ويتحرر من الضغط الديني الاندلسي ، حتى عاد الى سابق حبه ، واصبح العفو امرًا يسيرًا . وكان ان توسط جماعة من اشبيلية ، « شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب اليه ، فرضي المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة . » (ابن ابي اصيبعة).

انتهت محنة ابن رشد بعد اربع سنوات ، فجاء بلاط المنصور ، وعاد الى عهد النعمة . ولكنها عودة لم تطل ، فقد وافاه الاجل ، في السنة نفسها يوم الخميس التاسع من صفر (١٠ كانون الاول ١١٩٨) ، قبل وفاة المنصور نفسه بشهر او نحوه .

دفن ابن رشد في مراكش ، ثم نقل بعد ثلاثة اشهر الى قرطبة ، الى قبر اجداده . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . »

٥

هذه ترجمة ابن رشد في احداثها الخارجية ، وفي ما رآه فيه حاسد وفقيه . ولعلك تود ان تعلم ما كان ينطوي عليه من خُلق ، وما رأى فيه معجب او غير ذي هوى .

لقد كان ابن رشد شريف الاصل ، « وكان ، على شرفه ، اشد الناس تواضعاً ، واخفضهم جناحاً . » (ابن الابار).

وكان ابن رشد ، على شرفه ووجاهته ، لا يأبه للباس ، او يُعنى بهندام ، بل كان « رثّ البزة » ، على ما يروي القاضي ابو مروان الباجي .

اما ما اتصل بايمانه ، فقد رأيت ما اتهم به من زندقة . على ان هذه التهمة نفسها تثبت ، من ناحية اخرى ، ان ابن رشد كان يحافظ على الظواهر ، ويقوم بالفروض .

وان ثم نصوصاً تثبت ذلك .

قال احد تلامذته ، بعد النكبة : « ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت اراه يخرج الى الصلاة ، واثر ماء الوضوء على قدميه . » (الانصاري) .

وروى آخر عنه قوله : « اعظم ما طرأ علي في النكبة اني دخلت ، انا وولدي عبدالله ، مسجداً بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه . » (الانصاري) .

يدلك هذا على تناقض اراء المعاصرين في ابن رشد ، وعلى تباين عمله وقوله ، مما جعل الانصاري يقول : « والله اعلم بما كان يسره من اعماله . »

اما جلد ابن رشد على العمل ، فقد وصفه ابن الابار اقوى وصف ، قال : « عُني بالعلم من صغره الى كبره ، حتى حكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة ، مذ عقل ، الا ليلة وفاة ابيه ، وليلة بنائه على اهله[1] ، وانه سوّد ، في ما صنف وقيد وهذب واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال الى علوم الاوائل ، فكانت له فيها الامامة ، دون اهل عصره . » وزاد ابن ابي اصيبعة : « كان ابن رشد حسن الرأي ، ذكياً . . . قوي النفس . »

وقد كان القضاء يأخذ على ابن رشد وقتاً غير يسير ، فيوقفه عن التأليف . فهكذا كان ، في نيته ، حين انهى كتاب الكليات في الطب ان يضع كتاباً آخر في الجزئيات ، ولكنه اعتذر عن ذلك بقوله : « انّا

١) بنى على اهله : دخل على زوجته .

نؤخر هذا الى وقت نكون فيه اشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك .» (ابن ابي اصيبعة).

على ان ابن رشد قد ترك لنا من المؤلفات عدداً جماً ، وكتباً ضخمة هي برهان صريح على كده المتصل ، وعلى غنىً في النتاج الشاق العميق ، هو وقف على بعض العقول البشرية الممتازة ، والافراد القليلين .

ولنتحدث الآن عن هذا النتاج .

تآليفه

لابن رشد تاليف عديدة ، بعضها شرح ، وبعضها وضع اصيل .

لقد شرح لافلاطون ، وارسطو ، واسكندر الافروديسي ، ونيقولاوس الدمشقي ، كما شرح لبطليموس وجالينوس ، كما شرح لفلاسفة العرب من الفارابي ، الى ابن سينا ، الى الغزالي ، الى ابن باجه.

وقد وضع كتباً متنوعة ، منها في المنطق ، ومنها في النفس والعقل ، ومنها في الزمان والحركة ، ومنها في الحكمة والجدل الفلسفي ، ومنها في الطب ، والفقه ، والكلام .

واليك شروحه اولًا ، ثم تآليفه الاصيلة .

ا — الشروح

لابن رشد جوامع ، وتلاخيص ، وشروح.

في الجوامع ، يهمل النص الاصلي ، محتفظاً بموضوع الكتاب .

وفي التلاخيص ، يورد النص الاصلي بشكل اوضح ، انما يهمل منه اجزاء ، ويعرض اراء مفسرين ، فيناقش ويرجّح .

وفي الشروح — او التفاسير — يورد النص الاصلي مستقلًا ، ثم يفسره ويعلق عليه ، مقتدياً بشرّاح القرآن .

يقرب من الجوامع ما اختصره من كتب ، او علق عليه من مسائل.

اما اهم من تناول بهذه الانواع من الشروح فهم :

١ ــ افلاطون :

جوامع سياسة افلاطون : هو كتاب الجمهورية يختصره ابن رشد ، لانه لم يقف على ترجمة لكتب ارسطو السياسية . هذا الكتاب مفقود في العربية ، باقٍ في ترجمتين ، عبرية ولاتينية[1] .

٢ ــ ارسطو :

الجوامع : جوامع الطبيعيات والالهيات .

التلاخيص : تلخيص كتاب المنطق : نشر منه الاب موريس بويج « تلخيص المقولات » .

تلخيص كتاب البرهان : الفه في اشبيلية سنة ١١٧٠ ، ومنه مخطوطات عربية ، وعبرية ، ولاتينية .

تلخيص الطبيعيات ، اي :

السماع الطبيعي : الفه في اشبيلية سنة ١١٧٠

السماء والعالم .

الكون والفساد : منه نسخة عربية باحرف عبرية .

الآثار العلوية : « « « « «

النفس : طبع في مصر ، ١٩٥٠ ، مع رسائل اخرى .

---

١) في هذا الكتاب رأي لابن رشد في المرأة نثبته هنا كي لا نزّجه زجاً في موضع آخر . قال ابن رشد ما تلخيصه :

تستطيع المرأة ما يستطيعه الرجل . وان قصرت عنه بعض التقصير في بعض النواحي ، كالفلسفة والحرب ، فانها تفوقه في غيرها ، كالغناء مثلاً .

وانما هي حياتنا الاجتماعية تمنع المرأة من الظهور والنبوغ . اننا نعاملها كآلة حمل وحضانة ، فنقضي على مواهبها العظمى ، ونعطلها من الفضائل السامية ، فتعيش كالنبات عبئاً على زوجها ، وعلى المجتمع .

تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان : **مفقود .**

تلخيص ما بعد الطبيعة : **لخصه في قرطبة سنة ١١٧٤**

تلخيص كتاب الاخلاق : **هو كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس ، لخصه سنة ١١٧٦**

الشروح :

شرح كتاب القياس .

شرح كتاب البرهان .

شرح كتاب النفس .

شرح السماع الطبيعي : **انهاه سنة ١١٨٦**

شرح كتاب السماء والعالم : **في اشبيلية سنة ١١٧١**

تفسير ما بعد الطبيعة : **المطبعة الكاثوليكية ، بيروت : نشره الاب بويج نشرة علمية متقنة في ثلاثة اجزاء .**

فابن رشد اذاً تناول كل كتب ارسطو – ما عدا السياسية منها – جمعاً او تلخيصاً او شرحاً ، وقد بقيت كلها – ما عدا كتاب الحيوان – في اصلها العربي او في ترجمة عبرية او لاتينية .

٣ ــ اسكندر الافروديسي ، شارح ارسطو :

شرح مقالته في العقل : **موجود في العبرية .**

٤ ــ نيقولاوس الدمشقي :

تلخيص الالهيات .

٥ ــ بطليموس :

٦ ــ جالينوس :

تلخيص عدة كتب : كتاب القوى الطبيعية – كتاب العلل والاعراض – كتاب الحميات – كتاب المزاج – المقالات الخمس الاولى من كتاب الادوية المفردة – كتاب الاسطقسات .

الكتب الثلاثة الاولى باقية في العربية .

٧ ــ الفارابي :

مقالة في ما خالف ابو نصر لارسطو في كتاب البرهان ، من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .

التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بايدي الناس ، وبجهة ارسطو فيها .

٨ ــ ابن سينا :

الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي ، في كتاب الشفاء .

الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته ، والى واجب بغيره وواجب بذاته : **منه ترجمة عبرية .**

شرح ارجوزة ابن سينا في الطب . **باقٍ في العربية .**

٩ ــ الغزالي :

مختصر المستصفى : **في الفقه .**

١٠ ــ ابن اباجه :

شرح رسالة اتصال العقل بالانسان .

ب – التآليف الاصيلة

١ ــ في المنطق :

الضروري في المنطق : **منه مخطوطات عبرية .**

مقالة في المقدمة المطلقة – مقالة في المقاييس الشرطية – مقالة في القياس – مقالة في المقول على الكل – مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة .

٢ ــ في النفس والعقل :

مقالتان في علم النفس – مسألة في علم النفس .

مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان : **منها ترجمة عبرية .**

مقالة في العقل : **منها مخطوطة عربية .**

٣ ــ في الزمان والحركة :

مقال عن حركة الجسم السماوي – كلام على المحرك الاول .

مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني .

مسألة في الزمان .

٤ ــ في الحكمة والجدل الفلسفي :

مسائل في الحكمة – مسألة في ان الله يعلم الجزئيات .

تهافت التهافت : **المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٣٠ : من اهم كتب ابن رشد ، وهو رد على تهافت الفلاسفة للغزالي . قد تستطيع اعتبار هذا الكتاب شرحاً لكتاب الغزالي ، ولكنه شرح يتبعه نقد وجدل . الفه ابن رشد سنة ١١٨٠**

٥ ــ في الطب :

الكليات : **الفه قبل سنة ١١٦٢**

مقالة في الترياق – مقالة في حميات العفن – مسألة في نوائب الحمّى .

٦ ــ في الفقه :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٧ ــ في الكلام :

فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : المطبعة الرحمانية ، مصر : كتاب يحاول فيه التوفيق بين الدين والفلسفة .

الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة : طبع في كتاب واحد مع الكتاب السابق : عرض لعقائد العامة في ظاهر الشرع .

مقالة في ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

شرح عقيدة المهدي .

٥

اثبتنا لك هذه اللائحة الطويلة من تآليف ابن رشد ، لترى كم كان هذا العقل جامعاً ، وكم قرأ وكتب .

ويكفيك ان تحفظ من كل ذلك انه عرف طب جالينوس ، وفلك بطليموس ، وفلسفة مشائي اليونان والعرب ، وفقه المسلمين وكلامهم .

واهم ما تعيه من كتبه : تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو ، وشرح كتابه في النفس ، وتهافت التهافت ، وفصل المقال ، ومناهج الادلة ، وكتاب الكليات ، وكأنك وعيت زبدة ما بقي في العربية .

فلسفته

لن نتعرض بتفصيل لكتاب تهافت التهافت ، كما لم نتعرض لكتاب تهافت الفلاسفة ، مرجئين ذلك الى دراسة خاصة نجمع فيها بين التهافتين .

وانّا سنتصدى لناحيتين هما اهم ما يبقى عند ابن رشد : شارح ارسطو ، وفيلسوف الوفاق بين الحكمة والشريعة .

الشارح

اقد شرح ابن رشد لكثيرين من عرب ويونان . على انه لقب «بالشارح» ، وعرف بهذا اللقب ، لانه شرح لواحد ، هو ارسطو .

ان الغرب قد عني بابن رشد كشارح لارسطو ، وقد اعجب به او حمل عليه بقدر ما اعجب بارسطو او حمل على ارائه ، بل ان ابن رشد قد لاقى من التحامل ما لم يلاقهِ ارسطو ، لما في فلسفته من تعرض للوحي والعقائد .

ولكن ما قيمة شروح ابن رشد لارسطو ؟

كان ابن رشد يجهل اليونانية ، فلم يستطع تفهم النصوص الاصيلة . وقد حاول ان يتلافى هذا النقص ، فاستعان بترجمات عديدة — كما نرى في تفسيره كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو — بل استعان بشراح ارسطو انفسهم ، كتامسطيوس والاسكندر . على ان الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم ارسطو من صعوبة ، ولان النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجموا اكثر الاحيان دون ان يفهموا . اما شراح ارسطو فقد صبغوه بصبغة افلوطينية ظاهرة ، وهم بعد لم يترجموا الى العربية ترجمات اصح او

اوضح . رغم كل ذلك ، استطاع ابن رشد ، لمقابلته بين الترجمات ، واطلاعه على الشروح اليونانية ، واستيعابه لكل تآليف ارسطو ، ان يوضح غوامض ، ويستكشف لباب مذهب ، ويخطو بالفكر العربي ابعد خطوة الى فهم المعلم الاول . وان يفته فهم الفاظ عديدة ، وفهم دقائق ، وان يداخل شروحه نظريات افلوطينية ، فنحن نعلم الاسباب ، ونعذر الشارح .

وان ابن رشد اعجب اشد الاعجاب بارسطو ، ورأى ان الحق قد كمل به ، فلم يتعرض له بنقد ، او ينعى عليه نظرية . ومع ذلك ، اسمع ما يقول رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً . انما لا نخدعن بهذا التواضع الظاهر . ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله . قيِّدْه بنص ، يستعد حريته بتأويل هذا النص . انه يفسد النص ، ولا يرضى التخلي عن اخص حقوقه ، حق التفكير الشخصي . » وانا نرى ، في هذه المسألة ، رأي رينان .

اما اثر شروح ابن رشد فقد كان مزدوجاً .

لقد اثرت هذه الشروح في فلسفة ابن رشد الخاصة ، فاعتنق نظريات ارسطو — او ما ظنها نظريات له — وانتقد على اساسها تهافت الغزالي ، وبعض اراء ابن سينا . بل تجاوز التأثير هذا الحد فأفسد على ابن رشد عقائد اسلامية صريحة ، ودفعه الى نظريات في الدين غريبة ، كما سترى ذلك في غير موضع من هذه الدراسة .

اما الاثر الثاني فكان ترجمة شروحه الى اللاتينية ، وما احدثته تلك الترجمات من فهم لارسطو على نحو خاص ، ومن تكوين مذهب خاص عرف بالرشدية . وانها شروح ابن رشد هي التي ضخمت من شأنه في عين الغرب دون باقي فلاسفة العرب ، وانها هي التي جنت له الاعجاب وجنت عليه اللعن والتكفير .

فيلسوف الوفاق

ان الذين ينكرون على فلاسفة العرب النظرة الطريفة ، والمذهب المبتكر ، لا ينكرون عليهم ابتكارًا واحدًا ، وهو محاولتهم الوفاق بين الدين والفلسفة .

والواقع ان الدين الاسلامي المتوارث اصطدم بالفكر اليوناني المنقول ، وعن هذا الاصطدام نشأت مشكلة عامة ، ومشاكل خاصة عديدة .

اما المشكلة العامة فهي مشكلة الوفاق بين العقل والوحي . واما المشاكل الخاصة فهي الوفاق بين عقائد الاسلام وتعاليم اليونان ، كلما اشترك الموضوع ، واختلف النظر .

واذًا كان اصطدام الاسلام بالفكر اليوناني اصطداماً خصباً ، نشأت عنه نظريات ، وتفرعت اراء ، وكان ايضاً اصطداماً عنيفاً ، فرّق الناس ، وزرع الشقاق .

وان ابن رشد ، اخر الفلاسفة المشائين العرب ، اهم من عُني بالجمع بين الحكمة والشريعة ، واكثر من تطرق الى المسائل الفرعية ، محددًا للمؤمن عقيدته ، ناهجاً للفيلسوف سبيله ، واكبر من قام عن الحكمة مدافعاً ، وعانى من اجلها النقمة والتشريد .

ان ابن رشد اول من افرد تأليفاً لبحث علاقات الحكمة بالشريعة واول من وضع كتاباً يحدد فيه ايمان العامة دون الخاصة ، واعنف من تصدى للمتكلمين في الدفاع عن الفلسفة .

ان ابن رشد نشأ على الاسلام ، وقضى في الناس ، وانه اعجب بارسطو ، وتولى شرح تآليفه ، فلم يكن بد من المقابلة بين فلسفته وايمانه ، ومن الملاءمة بينهما على نحو ما .

واذا عرضنا لاراء ابن رشد ، في هذه المسألة ، عرض لاطرف ما جاء به المشاؤون العرب ، واعمق . وانا نبسط اولًا صلة العقل والوحي عامة ، ثم نتدرج الى المشاكل الفرعية الخاصة .

العقل والوحي

العقل والوحي مصدرا المعرفة البشرية ، فما مدى كل منهما ، وما علاقة احدهما بالاخر ؟

ما مدى العقل اولًا ؟

كان المناطقة العرب يرون ان القياس في اليقين ثلاثة : البرهاني ، والجدلي ، والخطابي .

فالقياس البرهاني يقيني المقدمات ، يقيني النتيجة ، لا ضلال فيه ، ولا ريب .

والقياس الجدلي محتمل المقدمات ، محتمل النتيجة ، يرجحه العقل ، ولا يطمئن اليه .

والقياس الخطابي اضعف من الجدلي ، يتطرق الشك الى مقدماته ، ولا تقوى الثقة بنتيجته ، وان صدقه الناس فلانه الى قلوبهم احب .

اما ابن رشد فانه اتخذ من هذا التقسيم المنطقي اساساً لنظرية نفسانية ، فقسم الناس ثلاثة اصناف : البرهانيين ، والجدليين ، والخطابيين. فالبرهانيون هم الفلاسفة ، ذوو العقول الذكية ، والادلة الصحيحة . والجدليون هم المتكلمون يقربون من اليقين ولا يبلغونه . والخطابيون هم جمهور الناس الغالب ، جمهور الجهال والفطر الناقصة .

واذا كانت العقول هكذا متفاوتة ، لم يبقَ من سبيل الى عرض الحقيقة على كل الناس ، لان من الحقائق ما لا يدركها سوى الفلاسفة القليلين .

واذا كيف يستقيم الوحي ؟

اليس الوحي تعليماً للجميع ؟ اليس الدين فرض كل الناس ؟ فكيف يستطيع النبي ان يعلم الحق ، ويقنع الجميع ؟

اجل ان الوحي حديث الله الى كل انسان. انما عليك ان تدرك غايته .

لا يرمي الوحي الى تعليم الحق كغاية في ذاته ، انما يرمي الى ايجاد الفضيلة ، الى حث الارادة على عمل الخير وترك الشر .

الفضيلة غايــة الدين ، بها يستقيم الاجتماع للناس ، وعليها ينشأ الفيلسوف ويعيش[1] ، وبها تتم سعادة الاخرة .

وعليه ما كان احث على الفضيلة كان افضل في حق الناس، ولا ما كان اقرب الى الحق المطلق .

واذًا ايعلّم النبي الضلال ، ويكذب على الناس ، شرط ان يحثهم على الفضيلة ؟ .

ان ابن رشد ، كي يبرئ الوحي من هذه المكيافالية ، يعود الى نظرية من سبقوه ، الى القول بان للشرع ظاهرًا وباطناً .

ان للكلام معنى اصلياً ، ومعنى مجازياً . وان الوحي ، حين يعبر عن حقائق دقيقة ، يعمد الى المجاز ، ويتكلم لغة الخيال ، فيبدو بمعنى ، ويخفي آخر . وان ما يبدو هو ظاهر الوحي ، وان ما خفي هو باطنه . وان قارئ الوحي ، ان كان من العامة ، اخذ المعنى على ظاهره ، واقتنع به ، وعمل الفضيلة . اما اذا كان من الخاصة ، من الفلاسفة ، فانــه يرى ما في المعنى الظاهر من وهن ، فيعمد الى التأويل ، الى استنباط المعنى الحقيقي الباطن .

وهكذا يكون الوحي قد بلغ غــايته ، فخاطب جميع الناس ، واقتنع الجميع — هذا بظاهره ، وذاك بباطنه — ودفعهم جميعاً الى الفضيلة .

---

١) « لا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة » (تهافت التهافت ص ٥١٤)

وما عمد الوحي الى الظاهر والباطن ، الا رأفة بذوي الفطر الناقصة ، العاجزين عن ادراك الحق الخالص . لقد ضلّ من قال ان طريق الناس في علم الشريعة واحد . ان التعليم كالغذاء : « قد يكون رأي هو سم في حق نوع من النـاس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس ، بمنزلة من جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس[1]. »

ولكن ان كان الظاهر غير الباطن ، وكان الباطن هو الحق ، الا يصبح دين العامة وهماً وضلالًا ؟

ان الاستنتاج صحيح ، ولكن ما الحيلة ؟ لا فضيلة دون اقتناع عقلي ، فاذا استحال على العامة ادراك بعض الحقائق العسيرة ، والاقتناع بها ، فليكن اقتناعهم بالاوهام ، والا فاتت الفضيلة ، وفسد الاجتماع ، وضاعت السعادة ، وضاعت الفلسفة نفسها .

ان الفضيلة فرض الجميع ، فعلى الشارع حث الناس عليها بالوسائل الناجعة الملائمة .

اما الحق ففرض الفلاسفة وحدهم ، لا يشاركهم فيه الباقون الا في السهل اليسير .

ويصل الفلاسفة الى حقيقة الوحي باللجوء الى التأويل .

يصل الفيلسوف الى الحقيقة بالنظر العقلي ، فان خالف نص الشرع حقيقته النظرية ، ادرك ان لذلك الظاهر باطناً ، فغاص عليه والفاه . ان النظر العقلي حق ، والشرع حق ، والحق لا يضاد الحق .

على ان الفيلسوف ملزم بكتمان تأويله على من لا يطيقه . ان الشرع ، لحكمة ، حجب الباطن ، وانه البوح بالتأويل قد القى الشقاق

---

١) تهافت التهافت : ص ٣٥٧

في الاسلام ، وعدّد الفرق . ان العامة ، اذا أَفسد عليهم التأويل ظاهر الشرع ، اعرضوا عن الظاهر ، ولم يدركوا الباطن ، فضلوا وكفروا . لهذا كل بوح بالتأويل لمن لا يطيقونه كفر من صاحبه .

على الفيلسوف ان يكون سرًا دفيناً ، فلا يبوح بما يرى ، ولا يستهين بما عليه نشأ ، ولا يصرح في مبادئ الشرع بشك .

ومبادئ الشرع هذه ، او مبادئ العمل ، هي : وجود الله ، ووجوب الفضيلة ، وحقيقة المعجزة ، ووجود الجزاء الاخروي . ويرى ابن رشد ان هذه المبادئ تؤخذ تقليدًا ، ولا يجوز الشك فيها ، او البحث عنها . وبرهانه على ذلك بسيط : لا سبيل الى حصول العلم بهذه المبادئ الا بعد حصول الفضيلة ، ولا تحصل الفضيلة الا مع الايمان بهذه المبادئ . اما الفيلسوف الذي آمن بها اولًا تقليدًا ، فحصّل الفضيلة ، واصبح قادرًا على تحصيل العلم ، وعلى البحث في هذه المبادئ ، ففرضه ، كما قدمنا ، الا يصرح بما يرى ، او يبدي في هذه الامور ريباً .

٥

رأينا تفاوت العقول البشرية ، ورأينا كيف ان الوحي راعى هذا التفاوت ، فتحدث حديثاً مزدوج المعنى ، كي يقتنع به الجميع ، ويعملوا باوامره ونواهيه .

ولكن ما موقف الشرع من ادراكات العقل الخاصة ، ما موقفه من الفلسفة ؟

ان المتكلمين قاوموا الفلسفة بعنف ، فاضطهدوا اهلها ، وكفروا المشتغلين بها ، ودعوا المؤمنين الى نبذها . وقد كان الغزالي أعنف من هاجم الفلاسفة مكفرًا ومبدعاً . وان ابن رشد سيعاني نفس المحنة ، ويلقى نفس الاضطهاد ، وانه اذ حاول الوفاق بينهما كان يرمي الى تبرير نفسه اولًا ، والى اقناع المؤمنين بصلاح العقل ، ودرس الفلسفة .

لقد ذهب ابن رشد الى ان الشرع نفسه يأمر بدرس الفلسفة .

ذاك ان الشرع يدعو الى معرفة المخلوقات للاستدلال بها على صانعها . ولكن الا يفترض الاستدلال الصحيح معرفة المنطق ؟ أليست معرفة المخلوقات هي الفلسفة نفسها ؟ واذاً الشرع نفسه يدعو الى درس المنطق والفلسفة !

ثم ان ابن رشد يعتقد بتطور العلم ، وببطء العقل في تكوين معارفه ، فيرى الا يتمادى المؤمن في الحماقة والغرور ، ويقدم على خلق الفلسفة دفعة واحدة ، بل ان يعمد الى القدماء فيأخذ عنهم ما انتجوا ، نابذاً ضلالهم ، محتفظاً بما ادركوه من الحق .

اما ان كان قد ضل بعض المشتغلين بالفلسفة ، او كفروا ، فليس ذلك لان الفلسفة تضلّل وتكفر ، بل لنقص في قرائحهم ، او لوهن في فضيلتهم او لانهم حرموا المعلم الرشيد .

وكيف يحرّم الشرع الفلسفة ، ولا يدرك سوى الفيلسوف حقيقة الشرع الباطنة ؟

ان الشرع يأمر بدرس الفلسفة ، وان الفلسفة تهدي الى فهم الشرع ، وان « الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والاخت الرضيعة » .

٥

هذه هي المبادئ العامة في العقل والوحي ، وكيفية التوفيق بينهما .

اما المشاكل الفرعية الخاصة ، التي حاول فيها ابن رشد التوفيق بين العقل والايمان ، فمسائل ادق وأعسر ، سنعرض لها في الجزء الثاني .

مختارات

نثبت في هذا الجزء :

١ً نصاً من تفسير ما بعد الطبيعة : اثبت الاوليات .

٢ً كتاب فصل المقال كاملاً . عناوين هذا الكتاب من وضعنا .

٣ً مقاطع من تفسير ما بعد الطبيعة ، وتهافت التهافت : سلطان التقليد – فضل القدماء – الوحي .

اثبت الاوليات

او مبدأ عدم التناقض

نثبت في ما يلي نصاً لارسطو ، كما نقله المترجمون ، وفسّره ابن رشد .

ان ارسطو يحدد في هذا النص ما هو اثبت الاوليّات العقلية ، وما هي شروطه .

ويمكن عرض فكرة ارسطو على هذا الشكل :

– اثبت الاوليّات هو :

١ – ما لا يمكن الانخداع فيه ، لان الناس يُخدعون في ما ليس ثابتاً معروفاً .

٢ – ما ليس مشروطاً ، اي ما لا يفترض معرفة سابقة ، بل هو معروف بذاته ، دون استنتاج ، والا لما كان اعرف الاوليات .

– ولكن ما هذا الاول ؟ هو هذا :

« لا يمكن اثبات محمول ونقيضه لشيء واحد ، في وقت واحد ، ومن جهة واحدة » .

– وهذا الاول يحقق الشرطين السابقين ، اي :

١ – لا يمكن الانخداع فيه : لانه لا يقدر احد ان يعتقد الشيء الواحد موجوداً معدوماً ، والا لرأى في وقت واحد رأيين ضدّين .

٢ – ليس مشروطاً : لانه اعرف كل معلوم .

واليك الآن ترجمتين ، احداهما اصيلة ، والثانية ترجمناها نحن ، يتبعها تفسير ابن رشد :

ترجمة فسّرها ابن رشد

والاول بالحقيقة الذي هو اثبت من سائر الاوائل ، هو الذي ليس يمكن فيه انخداع . لانه باضطرار ينبغي ان يكون هذا الاول واضحاً جدًّا معروفاً ، فان جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه .

وينبغي الذي عنده معرفة شيء من الهويات ان يعلم الاول على الحقيقة بغير ابافوسيس (Hypothèse) ، لان هذا الاول ليس له ابافوسيس ، بل باضطرار ينبغي ان يعترف به الذي عنده معرفة بالهوية ، لان ذلك يلزمه باضطرار .

فمعلوم ان الاول بالحقيقة ، الثابت اكثر من سائر الاوائل ، هو ما وصفنا .

وسنخبر ما هذا الاول عن قليل .

ولكن ينبغي لنا ان نميز اولًا انه لا يمكن ان يكون شيء واحد في شيئين معاً ، بكل جهة — وسائر الاشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا اليها في المسائل المنطقية الصعبة .

فهذا هو الاول ، الاثبت من جميع

ترجمتنا

واثبت جميع الاوليّات ما لا يمكن فيه الانخداع . ولا يكون كذلك الا اذا كان اعرفها ، لأن الناس لا يُخدعون الّا في ما لا يعرفون .

ومن الضروري الّا يكون هذا الاول مشروطاً ، لانه ليس مشروطاً ما يعرفه حتماً كلُّ من عرف شيئاً : ان ما يعرفه حتماً كلُّ من عرف شيئاً ، ليعرفه حتماً قبل ان يعرف اي شيء .

فواضح اذًا ان اولًا بهذه الصفة هو اثبت الاوليات .

ولكن ما هذا الاول ؟ هذا ما سوف نقوله لك .

هو هذا : لا يمكن اثبات محمول ونقيضه لشيء واحد ، في وقت واحد ، ومن جهة واحدة — مع كل ما قد نزيده على هذه الصيغة من ايضاحات دفعاً للمشاحنات الجدلية .

هذا هو اذًا اثبت جميع

ترجمة فسّرها ابن رشد

الاوائل ، فان فيه التمييز الذي قد قيل ، لانه لا يقدر احد من الناس ان يظن ان الاثبات والنفي شيء واحد ، مثل ما ظن بعض الناس ان ابروقليطس يقول بهذا القول ، لانه ليس بمضطر ان يكون ما قال قائل ، يظن به انه هو الحق باضطرار ،

فانه ان امكن ذلك ، امكن ان تكون الاضداد في شيء واحد ، ولذلك ينبغي لنا ان نميز اولاً في هذه المقدمة ايضاً ما لنا عادة ان نميزه ، فانه ان كانت الانطيفاسيس ، التي هي النقيض ، يقابل بعضها بعضاً ، فمعلوم انه لا يمكن ان يظن ان الاثبات والنفي معاً ، لانه يلزم الذي يخطئ هذا الخطأ ان يرى ان الضدية معاً ، ولذلك جميع الذين يستعملون البرهان ينتهون الى هذا الرأي الاقصى ، لان هذا الرأي يتقدم سائر جميع الآراء العامية المشتركة بالطباع .

ترجمتنا

الاوليّات ، لانه يوافق تحديدنا له . ذاك انه لا يقدر احد ان يعتقد الشيء الواحد موجوداً معدوماً — وان يكن قال بذلك هرقليطس ، لان القائل لا يعتقد ضرورةً ما يقول.

وانما اذا استحال حمل الضدين معاً على الموضوع الواحد (افترض ايضاً زيادة الايضاحات العادية على هذه المقدمة)[1] ، واذا كان الضدان هما النقيضان، فواضح انه لا يقدر احد ان يعتقد الشيء الواحد موجوداً معدوماً ، ذاك ان الذي يخطئ هذا الخطأ ، يرى في وقت واحد رأيين ضدّين . ولذلك كل من قام ببرهنة ، فانما ينتهي الى هذا الاول ، لانه بطبيعته يتقدم سائر الاوليّات.

---

(١) ان الايضاحات التي يشير اليها في هذه الجملة الاعتراضية ، وفي جملة اعتراضية سابقة ، هي على ما يظهر تحاديد منطقية حول الضد (contraire) والنقيض (contradictoire) ، وما اشبه ، تزيد صيغة التعبير عن اثبت الاوليات وضوحاً وقوة .

التفسير

... ثم قال :«والاول بالحقيقة الذي هو اثبت من سائر الاوائل هو الذي ليس يمكن فيه الخداع » — يريد : وينبغي ان يعرف ان الاول من هذه الاوائل ، الذي هو اعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها ، هو معروف بنفسه . وهذا الاول هو الذي ليس يمكن فيه الخداع ولا غلط اصلًا . وهذا الذي قاله بيّن بنفسه ، فانه كما انه يجب على صاحب هذا العلم[1] ان ينسب كل جنس من اجناس الموجودات الى الاول في ذلك الجنس ، وان يعرف ما هو الاول ، كذلك يجب عليه ، اذا نظر في المقدمات الاول ، ان يعرف الاول منها ، الذي هو سبب التصديق في جميعها ، وان ينسب جميع ما في ذلك الجنس الى ذلك الاول .

ولما قال ان الاول في المبادئ هو الذي ليس يمكن فيه الخداع ، اتى بالسبب في ذلك ،

فقال : « لانه باضطرار ينبغي ان يكون هذا الاول واضحاً بيناً جدًا معروفاً ، فان جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه .»— يريد : وانما رسمنا الاول في المعرفة بانه الذي ليس يمكن فيه الخداع ، اصلًا ، لانه باضطرار ان يكون هذا الاول واضحاً لنا ، بينا اكثر من سائر الاشياء . وما هذا شأنه ، فليس يمكن فيه الخداع لان الانخداع انما يعرض للناس في الشيء الذي لا يعرفونه ، او لا تكون معرفته واضحة جدًا .

ثم قال : « وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهويات ان يعلم الاول على الحقيقة بغير ابافوسيس ، لان هذا الاول ليس له ابافوسيس »—

---

[1]) علم الفلسفة .

يريد : وينبغي للذي يعرف [. . .] الاول[١] على الحقيقة من قبل انه ليس له نقيض ، فان الاول نقيضه كاذب .

ثم قال : « بل باضطرار ينبغي ان يعترف به الذي عنده معرفة الهوية ، لان ذلك يلزمه باضطرار . » — يريد : لانه من قبله حصلت له معرفة الهويات ، وبالجملة كل من عنده علم ، او يزعم ان عنده علماً ، فانه يلزمه ان يعترف بهذا المبدأ .

ثم قال : « فمعلوم ان الاول بالحقيقة ، الثابت اكثر من سائر الاوائل ، هو ما وصفنا ، وسنخبر ما هو الاول عن قليل . » — يريد : واذ قد تقرر هذا ، فمعلوم ان الاول بالحقيقة الذي هو اكثر صدقاً من سائر الاشياء ، فينبغي ان يكون بالوصف الذي ذكرنا ، يعني الا يكون مما يمكن ان يبين بغيره ، وان يكون وضوحه في الغاية ، حتى لا يمكن ان يعرض فيه الخداع ، وان يكون غيره يبين به . وسنبين اي مبدأ هو الذي هو بهذه الصفة .

ثم قال : « ولكن ينبغي ان نميّز اولًا انه لا يمكن ان يكون شيء واحد في شيئين معاً ، بكل جهة . وسائر الاشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا . » — يريد : « واذ قد تقرر ان صاحب هذا العلم ينظر في اوائل المعرفة ، من طريق انه يجب عليه اولًا ان يعددها على انها معروفة بانفسها ، فاول شيء ينبغي للناظر في ذلك ان يميز الاول الذي لا يمكن لانسان ان ينظر دون ان يعترف به القائل انه لا يمكن ان يوجد شيئان متقابلان معاً ، في زمن واحد ، من كل جهة . وانما شرط من كل جهة ، لانه يمكن ان يوجد شيئان متقابلان معاً في شيء واحد ، من جهتين ، مثل البنوة والابوة ، والكبير والصغير ، فانه قد يمكن ان

١) يبدو النص ناقصاً ، وتعبر النقاط عن هذا النقص المفترض ، وهي غير موجودة في المخطوطات .

يكون شيء واحد بعينه كبيرًا وصغيرًا بالاضافة الى شيئين . وقوله : « وسائر الاشياء التي تشبه هذه » — يريد : وسائر الاوائل التي تشبه في المعرفة هذا الاول ، مثل ان الالفاظ لها دلالات محدودة ، وان الحدود هي امور ضرورية .

ثم قال : « فهذا هو الاول الذي هو اثبت من جميع الاوائل ، فان فيه التميز الذي قد قيل . » — يريد : والقول بان المتقابلين لا يجتمعان معاً في شيء واحد ، من جهة واحدة ، هو الاول الذي هو اعرف من سائر الاوائل ، فان هذا هو الذي تنطبق عليه الاوصاف التي بان انها اوصاف الاول ، اعني من كونه اوضح من كل مقدمة ، وانه لا ينخدع فيه احد ، وان كل ما يبين فانما يتبين بهذه المقدمة ، لان كل برهان انما يكون برهاناً بتسلم هذه المقدمة .

ثم قال : « لانه لا يقدر احد من الناس ان يظن ان الاثبات والنفي شيء واحد ، مثل ما ظن بعض الناس ان ابروقليطس يقول بهذا القول . » — يريد : وانما قلنا ان هذا الاول هو الاول الذي وصفناه ، لانه لا يمكن احداً ان ينخدع في هذا الاول ، اعني في ان النفي والاثبات هما شيء واحد بعينه ، مثل ما حكى عن ابروقليطس انه كان يرى هذا الرأي .

ثم قال : « لانه ليس بمضطر ان يكون ما قال قائل يظن به انه الحق . » — يريد : وليس ما يقوله هذا الرجل حقاً ، ولا واجباً ان يكون ، لانه ليس كل من يرى رأياً في شيء ما ، او يظن به ظناً ، يجب ان يكون ما ظن حقاً حتى يكون الناس يصدقون في المتناقضين بالمتناقضين معاً .

ثم قال : « فانه ان امكن ذلك ، امكن ان تكون الاضداد في شيء واحد . » وهذا الذي قاله بيّن ، فانه ان كان اذا اعتقد انسان في شيء ما انه موجب ، واعتقد آخر انه منفي ، وكان كلا الاعتقادين

صادقاً ، وجد الايجاب والنفي معاً ، في شيء واحد بعينه .

ثم قال : ولذلك ينبغي لنا ان نميز اولًا في هذه المقدمة ما جرت لنا العادة ان نميزه ، فانه ان كان الانطيفاسيس التي هي النقيضان يقابل بعضها بعضاً ، فمعلوم انه لا يمكن احدًا ان يظن ان النفي والاثبات معاً . » — يريد : ولذلك ما ينبغي لنا ان نقول في نصرة هذه المقدمة القائلة ان الاثبات والنفي لا يجتمعان معاً ، على ما جرت عادتنا ان نقول في نصرتها مع هؤلاء القوم الذين لا يعترفون بهـا ، اذ كان من المعلوم بنفسه ان النفي والاثبات لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد معاً .

ثم قال : « لانه يلزم الذي يخطئ هذا الخطأ ان يرى ان الضدين معاً .» — يريد : واول ما يلزم من يخطئ هذا الخطأ ان يعتقد ان الضدين يوجدان معاً في شيء واحد بالفعـل ، فيكون الشيء حارًا باردًا معاً ، ومعدوماً وموجودًا ، وذلك مستحيل .

ثم قال : « ولذلك جميع الذين يستعملون البرهان ، ينتهون الى هذا الرأي الاقصى ، لان هذا الرأي يتقـدم سائر جميع الآراء المشتركة بالطباع . » — يريد : ويشهد لصحة هذا الاعتقاد ان كل من يستعمل البرهان ، وبالجملة القيـاس ، فلا بد ان يضع هذا الرأي ، اعني ان النقيضين لا يجتمعان ، والّا لم يمكن ان يكون برهان على شيء ولا قياس ، ولذلك كان هذا الرأي مقدماً على سائر الآراء ، وكان هذا الرأي هو الرأي المشترك بالطبع للجميع ، فانه لا تصح مقـاولة ولا مناظرة الا به .

(من المقالة الرابعة المرسوم عليها حرف الجيم مما بعد الطبيعة)

فصل المقال

في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الشرع والفلسفة

أما بعد حمد الله بجميع محامده ، والصلاة على محمد عبده المطهّر المصطفى ورسوله ، فان الغرض من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب ، فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات — فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم — وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك ، فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع ، وإما مندوب اليه . فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلّب معرفتها به ، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبِرُوا يا أولي الأبصار . » وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي ، او العقلي والشرعي معاً . ومثل قوله تعالى : « أوَلَم ينظروا في ملكوت السموات والارض ، وما خلق اللهُ من شيء ؟ » وهـذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات .

واعلم أن ممن خصّه تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام ، فقال تعالى : « وكذلك نرِي ابراهيم ملكوت السموات والارض . . . » (الآية) ، وقال تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت؟ » وقال : « ويتفكرون في خلق السموات والارض . » الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة .

واذ تقرر أَن الشرع قد أَوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبيّن أَن هذا النحو من النظر، الذي دعا اليه الشرع وحث عليه ، هو أتمّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمَّى برهاناً .

واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الافضل او الامر الضروري لمن أَراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولًا فيعلم أَنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي . وكان لا يمكن ذلك ، دون أَن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقومت ، أعني المقدمات وأنواعها . فقد يجب على المؤمن بالشرع ، الممتثل أمره بالنظر في الموجودات ، أَن يتقدم ، قبل النظر ، فيعرف هذه الاشياء التي تتنزل من النظَر منزلة الآلات من العمل . فانه كما أن الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه في الاحكام وجوبَ معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أَن يستنبط من الامر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأَنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : فاعتبروا يا أولي الابصار وجوبَ معرفة القياس الفقهي ، فبالحريّ أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوبَ معرفة القياس العقلي . وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، إذ لم يكن في الصدر الاول، فان النظر أَيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول ، وليس يرى أنه بدعة .

فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي . ولهذا سبب ليس هو موضع ذكره ، بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي ، الا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص .

لنأخذ عن القدماء

واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القيـــاس الفقهي ، فبيّن ، ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينـــا أن نبتدئ بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فانه عسير ، أو غير ممكن ، أن يقف واحد من النَّاس ، من تِلقائه وابتداء ، على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، كما انه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك . وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة ، أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء ، قبل ملة الاسلام. واذا كان الامر هكذا ، وكان كل ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه .

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر ، وحصلت عندنا الآلات

التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها — فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع — فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات ، على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وبيِّن أيضاً أن هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، على مثال ما عرض في علوم التعاليم[1] . فانه لو فرضنا صناعة الهندسة ، في وقتنا هذا ، معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد ، من تلقاء نفسه ، أن يدرك مقادير الاجرام السماوية ، وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك ، مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى الناس طبعاً ، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي . بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين ، لعدّ هذا القول جنوناً من قائله ، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم . واما الذي أحوج ، في هذا ، الى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقهِ ، والفقه نفسه ، لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل . ولو رام إنسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، أن يقف على جميع الحجج ، التي استنبطها النظار من أهل المذاهب ، في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ، ما عدا المغرب ، لكان أهلًا أن يضحك منه ، لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه . وهذا أمر بيِّن بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية ، فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهي الحكمة ؟

١) هي العلوم الرياضية

وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا ، ان ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم .

فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلًا للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية — فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من أنه ، ان غوى غاوٍ بالنظر فيها ، وزلّ زالّ ، إما من قبل نقص فطرته ، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها ، او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه ، او أكثر من واحد منها ، أن نمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها ، فان هذا النحو من الضرر ، الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ، لا بالذات . وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك ، لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض . ولذلك قال ، عليه الصلاة والسلام ، للذي أَمره بسقي العسل اخاه لاسهالٍ كان فيه ، فتزايد الاسهال به لمّا سقاه العسل ، وشكا ذلك اليه : صدق الله وكذب بطن أخيك ! بل نقول : ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها ، من أجل أن قوماً من اراذل الناس قد يظن بهم انهم ضلّوا ، من قبل نظرهم فيها ، مثلُ من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لان قوماً

شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع ، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه، وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضي ، بالذات، الفضيلة العملية. فاذًا لا يبعد ان يعرض في الصناعة ، التي تقتضي الفضيلة العلمية، ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية .

الشرع والبرهان : الظاهر والباطن

واذا تقرر هذا كله ، وكنا نعتقد ، معشر المسلمين ، أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وانها التي نبهت على هذه السعادة ، ودعت اليها — التي هي المعرفة بالله جل وعز ، وبمخلوقاته — وان ذلك متقرر ، عند كل مسلم ، من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية ، وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عمّ التصديق بها كلّ انسان ، الّا من يجحدها عنادًا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى ، لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خُصّ ، عليه الصلاة والسلام، بالبعث الى الاحمر والاسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن» ، واذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع،

فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

واذا كان هذا هكذا،فان أدّى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما،فلا يخلو ذلك الموجود أَن يكون قد سُكت عنه في الشرع ، أو عُرّف به . فان كان مما سكت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهانُ فيه ، أو مخالفاً . فان كان موافقاً ، فلا قول هناك . وان كان مخالفاً ، طُلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية الى الدلالة الحقيقية، من غير ان يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي.واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن. وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوقٍ به ، في الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان ، الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب ان يشهد . ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ، فالاشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء،

وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات الى قوله والراسخون في العلم . »[1]

لا اجماع يمنع التأويل

فان قال قائل : ان في الشرع أشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت الاجماع ، بطريق يقيني ، لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح . ولذلك قال أبو حامد ، وابو المعالي ، وغيرهما من ائمة النظر : انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل، في امثال هذه الاشياء . وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني ، كما يمكن أن يتقرر في العمليات ، انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما ، في عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، أعني معلوماً اشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على

١) هذا نصّ الآية كاملة : هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ امُّ الكتاب ، وأُخرُ متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيْغٌ ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة ، وابتغاء تأويلِه ، وما يعلم تأويلَه الا الله ، والراسخون في العلم يقولون : آمنّا به ، كلٌّ من عند ربنا . وما يذّكرُ الا أُولو الالباب. (٣:٧) .

انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب الّا يكتم عن أحد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة. واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرًا وباطنًا، وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي ، رضيَ الله عنه ، أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون ان يكذَّب الله ورسوله ؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف . فكيف يمكن ان يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس . وذلك بخلاف ما عرض في العمليات ، فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسألة ، فلا ينقل الينا فيها خلاف . فان هذا كافٍ في حصول الاجماع في العمليات ، بخلاف الامر في العلميات .

فان قلت : واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل ، اذ لا يتصور في ذلك اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام ، كأبي نصر وابن سينا ، فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل ، في القول بقدم العالم ، وبانه تعالى لا يعلم الجزئيات ، تعالى عن ذلك ، وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد واحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً، اذ قد صرح في كتاب «التفرقة» ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال . وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في امثال هذه المسائل ، لما روي عن كثير من السلف الاول ، فضلاً عن غيرهم ، ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخون في العلم ، لان الاختيار عندنا هو الوقوف على

قوله تعالى « والراسخون في العلم» ، لانه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التأويل ، لم تكن عندهم مزية تصديق ، توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان ، وهـذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان بها ، لا من قبل البرهان . فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم ، فيجب ان يكون بالبرهان ، واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل ، لان الله عز وجل قد اخبر ان لها تأويلًا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الا على الحقيقة .

واذا كان كذلك ، فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض . وهذا بيّن بنفسه عند من انصف .

علم الله

والى هذا كله فقد نرى ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلًا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها : وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا : فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود . فمن شبّه العلمين ، احدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل . فاسم العلم ، اذا قيل على العلم المحدث والقديم ، فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات ، مثل الجلل المقول على العظيم والصغير ، والصريم المقول على الضوء والظلمة . ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً ، كما توهمه المتكلمون من اهل زماننا . وقد افردنا في هذه المسألة قولًا ، حركنا

اليه بعض اصحابنا . وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات ، الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي ، المدبر للكل ، والمستولي عليه . وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكليات . فان الكليات المعلومة عندنا معلولة ايضاً عن طبيعة الموجود ، والامر في ذلك العلم بالعكس . ولذلك ما قد ادى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، اعني في تكفيرهم او لا تكفيرهم .

قدم العالم

واما مسألة قدم العالم او حدوثه ، فان الاختلاف فيها ، عندي ، بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين ، يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، اعني على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يدرك تكوّنها بالحس ، مثل تكوُّن الماء والهواء والارض والحيوان والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات ، اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل

الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود ، الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام . وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل . وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون انه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وارسطو وفرقته يرون انه غير متناه ، كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الاخر ، الامر فيه بين انه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم ، على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديماً . ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً . فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه محدثاً أزلياً ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي . فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد ، حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة ، وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك .

وهذا كله ، مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، فان ظاهر الشرع ، اذا تصفح ، ظهر من الآيات ، الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ، ان صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان

مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع . وذلك ان قوله تعالى : « وهوَ الذي خَلقَ السموات والأَرضَ في ستة ايام ، وكان عرشُهُ على الماء » ، يقتضي بظاهره ان وجودًا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانًا قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى: « يومَ تُبدَّلُ الارضُ غيرَ الارض والسموات » ، يقتضي أيضًا بظاهره أن وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهي دخان » ، يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضًا في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون . فانه ليس في الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصًا أبدًا . فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه؟ والظاهر ، الذي قلناه من الشرع في وجود العالم ، قد قال به فرقة من الحكماء .

اي خطأ معذور ؟

ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين . فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري ، لا اختياري ، أعني انه ليس لنا ان لا نصدق أو نصدق ، كما لنا ان نقوم أو لا نقوم . واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدّق بالخطأ ، من قبل شبهة عرضت له ، اذا كان من أهل العلم ، معذور . ولذلك قال ، عليه السلام ، اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان اخطأ فله أجر . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا ، أو ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء ، اذا نظروا في الاشياء العويصة ،

التي كلفهم الشرع بالنظر فيها . واما الخطأ ، الذي يقع من غير هـــذا الصنف من الناس ، فهو اثم محض. وسواء كان الخطأ في الامور النظرية أو العملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة ، اذا أخطأ في الحكم ، لم يكن معذورًا ، كذلك الحاكم على الموجودات ، اذا لم توجد فيه شروط الحكم ، فليس بمعذور ، بل هو اما آثم و إما كافر . واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد ، وهي معرفة الاصول ، ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس ، فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات ، أعني أن يعرف الاوائـــل العقلية ، ووجه الاستنباط منها .

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء ، الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطب ، والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن ، واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس ، بل ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات ، وبالسعادة الاخروية والشقاء الاخروي . وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها اصناف الدلائل الثلاثة ، التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفتـــه ، اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . فالجاحد لامثال هذه الاشياء ، اذا كانت أصلًا من اصول الشرع ، كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها . لانه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من اهل الجدل فبالجدل ،

وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال ، عليه السلام : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله ، ويؤمنوا بي ، يريد بأيّ طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث .

التأويل

وأما الاشياء التي لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده ، الذين لا سبيل لهم الى البرهان ، اما من قبل فطرهم ، واما من قبل عادتهم ، واما من قبل عدمهم أسبابَ التعلّم ، بان ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال ، اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع ، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة او الخمسة ، التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة. واذا اتفق كما قلنا ، أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث ، لم نحتجْ أن نضرب له أمثالًا ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر ، ان كان في الاصول ، فالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط .

واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له ، واخراجه عن

ظاهره ، كفر في حقهم ، أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء ، وحديث النزول . ولذلك قال ، عليه الصلاة والسلام ، في السوداء ، اذ أخبرته ان الله في السماء : «أعتقها فانها مؤمنة!» ، اذ كانت ليست من أهل البرهان . والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل ، اعني انهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً الى شيء متخيل . ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلًا في النظر باعتقاد الجسمية . ولذلك كان الجواب لهؤلاء ، في أمثال هذه ، انها من المتشابهة ، وأن الوقف في قوله تعالى : «وما يعلم تأويلَه الا الله .» وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤوَّل ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع ، متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك ، فيُلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء . وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه . والمخطئ في هذا معذور ، أعني من العلماء .

المعاد

فان قيل : فاذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب ، فمن اي المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول : ان هذه المسألة الامر فيها بيّن انها من الصنف المختلف فيه ، وذلك انا نرى قوماً ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الاشعرية . وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون

في تأويلها اختلافاً كثيرًا ، وفي هــذا الصنف ابو حامد معدود ، هو وكثير من المتصوفة . ومنهم من يجمع فيها التأويلين ، كما يفعل ذلك ابو حامد في بعض كتبه .ويشبه ان يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا ، والمصيب مشكورًا او مأجورًا ، وذلك اذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحوًا من انحاء التأويل ، أعني في صفة المعاد لا في وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود . وانما كان جحد الوجود في هذه كفرًا ، لانه أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به في الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود . وأما من كان من غير أهل العلم، فالواجب في حقه حملها على الظاهر ، وتأويلها في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر . ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر ، فالتأويل في حقه كفر ، لانه يؤدي الى الكفر. فمن أفشاه له من أهل التأويل ، فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان . وأما اذا اثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما يصنعه ابو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وان كان الرجل انما قصد خيرًا ، وذلك انه رام ان يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد، بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه . والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، بل هو مع الاشاعرة أشعري ، ومع الصوفيــة صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى انه كما قيل :

يوما يمانٍ اذا لاقيت ذا يمن　　　وان لقيت معديّاً فعدناني

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه ، التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان مَن ليس أهلاً لها، وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف ، لانه لا يقف على كتب البرهان ، في الاكثر، الا أهل الفطر الفائقة . وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية، والقراءة على غير ترتيب، وأخذها من غير معلم . ولكن منعها بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع،لانه ظلم لافضل أصناف الناس ،وأفضل اصناف الموجودات، اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدًّا لمعرفتها على كنهها ، وهم أفضل أصناف الناس ، فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ، ولذلك قال تعالى : « ان الشركَ لظلمٌ عظيم .»

غاية الشرع

فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر ، أعني التكلام بين الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفاً ، ولا ان نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر ، لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان. والله الهادي والموفق للصواب.

وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تعالى ، وسائر الموجودات ، على ما هي عليه،وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي. والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين: أحدهما افعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى

الفقه . والقسم الثاني افعال نفسانية، مثل الشكر والصبر ، وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع او نهى عنها ، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة ، والى هذا نحا ابو حامد في كتابه. ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنس الثاني، وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي هي سبب السعادة ، سمى كتابه احياء علوم الدين .

وقد خرجنا عما كنا بسبيله ، فنرجع فنقول: لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين ، تصورًا وتصديقاً ، كما بيّن ذلك اهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً ، البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتين ، إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ، ولا الاقاويل الجدلية ، فضلًا عن البرهانية ، مع ما في تعليم الاقاويل البرهانية من العسر ، والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها ، وكان الشرع انما هو مقصوده تعليم الجميع ، وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق ، وانحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق ، منها ما هي عامة لاكثر الناس ، اعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية اعم من الجدلية ، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس ، وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالأكثر ، من غير إغفال لتنبيه الخواص ، كانت اكثر الطرق ، المصرح بها في الشريعة ، هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع التصور والتصديق .

وهذه الطرق هي في الشريعة على اربعة اصناف .

احدها ان تكون ، مع انها مشتركة ، خاصة بالامرين جميعاً ، اعني ان تكون في التصور والتصديق يقينية، مع انها خطابية او جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها ، مع كونها مشهورة او

مظنونة ، ان تكون يقينية ، وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الاقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له او المتأول كافر .

والصنف الثاني ان تكون المقدمات ، مع كونها مشهورة او مظنونة، يقينية ، وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد انتاجها . وهذا يتطرق اليه التأويل اعني لنتائجه .

والثالث عكس هذا ، وهو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد انتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة او مظنونة ، من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية . وهذا ايضاً لا يتطرق اليه تأويل ، اعني لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع ان تكون مقدماته مشهورة او مظنونة ، من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه ، وهذه فرض الخواص فيها تأويل ، وفرض الجمهور امرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها ، في الوجهين جميعاً ، اعني في التصور والتصديق ، اذ كان ليس في طباعهم اكثر من ذلك . وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات ، من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق ، اعني اذا كان دليل التأويل اتم اقناعاً من دليل الظاهر . وامثال هذه التأويلات هي جمهورية ، ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية . وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالاً . واما الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الاقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلاً .

التصريح بالتأويل كفر

فاذًا الناس على ثلاثة اصناف. صنف ليس هو من اهل التأويل أصلًا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من اهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، او بالطبع والعادة. وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل، فضلًا عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية ، لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده إبطال الظاهر ، وإثبات المؤول . فاذا ابطل الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده اداه ذلك الى الكفر ، ان كان في اصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية او الجدلية ، اعني الكتب التي الاقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين، كما صنع ذلك ابو حامد. ولهذا يجب ان يصرح ويقال في الظاهر، الذي الاشكال في كونه ظاهرًا بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، انه متشابه لا يعلمه الا الله ، وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل: « وما يعلم تأويله الا الله. » وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي ، وما أُوتيتم من العلم الا قليلًا . » واما المصرِّح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر ، لمكان دعائه للناس الى الكفر ، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في اصول الشريعة ، كما

عرض ذلك لقوم من اهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم اقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا ، وانهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع ، من جميع الوجوه ، اعني لا تقبل تأويلًا ، وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور . فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور ، وهلاكهم ، في الدنيا والآخرة .

ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثـال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم ، بان وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم، وتزيل امراضهم ، وتجنب أضدادها ، اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطباء ، لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض ، بالطرق البرهانية ، هو الطبيب ، فتصدّى هذا الى الناس ، وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق ، وشرع في ابطالها ، حتى بطلت عندهم ، او قال ان لها تأويلات ، فلم يفهموها ،ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل . افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئاً من الاشياء النافعة في الصحة ، وازالة المرض ، او يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم ، أعني حفظ الصحة؟ لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ، ولا هم يستعملونها، فيشملهم الهلاك . هـذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء ، لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل ، فضلًا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة ، لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ، ولا مرضاً يجب ان يزال ، فضلًا عن ان يروا ان ههنا اشياء تحفظ الصحة ، وتزيل المرض . وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ، ولمن ليس هو بأهل له ، مع الشرع .ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه . والصاد عن الشرع كافر . وإنما كان هذا التمثيل يقينياً،

وليس بشعري ، كما لقائل أن يقول ، لأنه صحيح التناسب . وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة الانفس ، اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان إذا وجدت ، ويستردها اذا عدمت ، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس. وهذه الصحة هي المسماة تقوى ، وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية ، في غير ما آية ، فقال تعالى : « كُتِبَ عليكم الصيام ، كما كتبَ على الذين من قبلكم ، لعلكم تتَّقون . » وقال تعالى : « لن ينالَ اللهَ لحومُها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم . » وقال: « إنّ الصلاةَ تنهى عن الفحشاء والمنكر » ، الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى . فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي ، او العمل الشرعي ، هذه الصحة . وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية ، وعلى ضدها الشقاء الأخروي.

فقد تبيّن لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلًا عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأَمانة التي حملها الانسان فأبى ان يحملها ، واشفق منها جميع الموجودات ، اعني المذكورة في قوله تعالى : « إنّا عرضنا الأَمانةَ على السموات والارضِ والجبال. . .»[1] (الآية) . ومن قبل التأويلات ، والظن بأنها يجب ان يصرح بها في الشرع ، نشأت فرق الاسلام حتى كفَّر بعضهم بعضاً ، وبدّع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها ، فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة ، واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية ، وان كانوا أقل تأويلًا . فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ،

---

١) هذا نص الاية : « انّا عرضنا الامانةَ على السماوات والارض والجبالِ فابينَ ان يحمِلنها ، واشفقنَ منها ، وحملَها الانسانُ ، انه كان ظلوماً جهولًا ! » (٣٣ : ٧٢) .

ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق . وزائدًا إلى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ، ولا مع الخواص ، لكونها ، اذا تؤملت ، وجـدت ناقصة عن شرائط البرهان . وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان ، بل كثير من الاصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية ، فانها تجحد كثيرًا من الضروريات ، مثل ثبوت الاعراض ، وتأثير الاشياء بعضها في بعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط . ولقد بلغ تعدي نظارهم في هـذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة. ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر ، وقال قوم الايمان ، أعني من قبل انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع ، التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس ، وظنوا ان ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع وضلّوا وأضلّوا !

فإن قيل : فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ، ولا غيرهم من اهل النظر ، هي ألطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها ، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها ، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه ؟ قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط ، فان الكتاب العزيز ، اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس ، والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس ، والخاصة. واذا تؤمل الأمر فيهـا ، ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه . فمن حرّفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه ، او اظهر منها للجميع ، وذلك شيء غير موجود ، فقد ابطل حكمتها ، وابطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية. وذلك

ظاهر جدًا من حال الصدر الاول ، وحال من أتى بعدهم . فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل ، دون تأويلات فيها . ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم يرَ ان يصرح به . واما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويلَ قلّ تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقاً . فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلّفنا اعتقاده ، ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما امكنه ، من غير ان يتأول من ذلك شيئاً ، الا اذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه ، أعني ظهورًا مشتركاً للجميع . فان الاقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس ، اذا تؤمّلت ، يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من اهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل. فان الاقاويل الشرعية المصرّح بها في الكتاب العزيز للجميع ، لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . احداها انه لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ، ان كانت مما فيها تأويل ، الا أهل البرهان. والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ، ولا في مذاهب المعتزلة . اعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق. ولهذا كثرت البدع . وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه . وان أَنسأ الله في العمر ، فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه. فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فان النفس ، مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرّفة ، في غاية الحزن والتألم . وبخاصة ما عرض لها من ذلك ، من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة. فان الاذية

من الصديق هي أشد من الاذية من العدو ، أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، فالاذية ممن ينسب اليها اشد الاذية ، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون انفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدد الكل ، ويوفق الجميع لمحبته ، ويجمع قلوبهم على تقواه ، ويرفع عنهم البغض والشنآن ، بفضله وبرحمته. وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلّات ، بهذا الامر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ، ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين ، ونبّه الخواصّ على وجوب النظر التام في اصل الشريعة.

انتهى

سلطان التقليد

قال ارسطاطاليس :

لكن الانقياد لما نسمعه انما يكون بحسب العادة . وذلك انا نقول بما تعودنا سماعه ، ونرى ان ما سوى ذلك غير مشاكل له . بل نرى ما لم نعتده مستشنعاً غير معروف . وذلك ان الشيء الذي قد جرت به العادة ، والالفة ، والانقياد لما نسمعه ، أعرَف . وقد نصل الى معرفة مقدار ما جرت به العادة بان ننظر في النواميس ، فانك تجد ما فيها من الالغاز ، والاشياء الشبيهة بالخرافات ، بسبب الالفة لها ، اجلّ في النفوس من ان تتعرف حقائقها .

التفسير :

قصده في هذا الفصل ان ينبّه على الامور العائقة عن الوقوف على الحق في المعارف الانسانية . ولما كان اقواها في ذلك هو المنشأ ، منذ الصِبا ، على رأي من الاراء ، بل هو املك الاشياء بصرف الفطر الذكيّة عن معرفة حقائق الاشياء ، وبخاصة التي تضمنها هذا العلم . وذلك ان اكثر الاراء التي تضمنها هذا العلم فهي اراء ناموسية ، وُضعت للناس لطلب الفضيلة ، لا لتعريفهم الحق ، فالغز فيها عن الحق الغازاً . والسبب في هذا كلّه ان الناس لا يتم وجودهم الا بالاجتماع ، والاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة ، فاخذهم بالفضائل امر ضروري لجميعهم . وليس الامر كذلك في اخذهم بمعرفة حقائق الاشياء ، اذ ليس كلهم يصلح لذلك .

وليس يوجد هذا في الاراء الشرعية ، بل وفيما سبق للانسان من العلوم في اوّل تعلّمه ، كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان ، الذين سبق لهم ، في اول تعلمهم ، العلم المسمّى عندنا علم الكلام . فانه لما كان هذا

العلم يقصد به نصرة اراء ، قد اعتقد فيها انها صحاح ، عرض لهم ان ينصروها بأي نوع من انواع الاقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأول ، او جدلية ، او خطابية ، او شعرية.

(تفسير ما بعد الطبيعة : الجزء الاول : ص٣٠ ٤٣–٤٤)

فضل القدماء

قال ارسطو :

ومن العدل الا نقتصر على ان نشكر الذين شاركناهم في الآراء باعيانهم فقط ، دون ان نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ ، فانهم قد اعانونا بعض المعونة . وذلك انهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . . .

التفسير :

هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع المتقدمين . وذلك ان القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الابناء . الا ان ولادة هؤلاء اشرف من ولادة الآباء ، لان الآباء ولدوا اجسامنا ، والعلماء ولدوا انفسنا ، فالشكر لهم اعظم من شكر الاباء ، والبر بهم اوجب ، والمحبة فيهم اشدّ ، والاقتداء بهم احقّ . فهو يقول ، مؤكدًا لهذا الغرض ، انه ليس ينبغي ان نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علّمونا آراء صادقة ، وهم الذين رأينا مثل رأيهم ، بل ومن لم نرَ رأيه . فان هؤلاء ايضاً ، بما قالوا في الفحص عن الاشياء ، خرجوا عقولنا ، وافادونا ، بذلك ، القوة على ادراك الحق.

واذا كان هذا واجباً على ارسطو ، مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق ، وعظم ما اتى به من الحق بعدهم ، وانفرد

به ، حتى انه الذي كمل عنده الحق ، فكم اضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه . وشكره الخاص به انما هو العناية باقاويله ، وشرحها وايضاحها لجميع الناس ، فان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته ، التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو اشرف الاعمال عنده ، واحظاها لديه . جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة ، التي هي اشرف العبادات ، واستخدمه بهذه الطاعة ، التي هي اجلّ الطاعات.

(تفسير ما بعد الطبيعة — الجزء الاول : ص ٩ — ١٠)

الوحي

نثبت هذا النص ، مقتنعين بصواب ما جاء فيه ، غير مقتنعين بان ابن رشد اعتقد ما كتبه من ان العقل يعجز باطلاق عن ادراك بعض حقائق الوحي.

قوله (الغزالي) ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حق . وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمماً لعلوم العقل ، اعني ان كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى الانسان من قبل الوحي.

والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز باطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدركه بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز اما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لامر عارض من خارج ، من عدم تعلم . وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الاصناف.

(تهافت التهافت ص ٢٥٥ — ٢٥٦)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثانية)

٢ — ابو العلاء المعري (طبعة ثانية)

٣ — ابن خلدون (طبعة ثانية)

٤ — الغزالي : في جزئين (طبعة ثانية)

٥ — ابن طفيل (طبعة ثانية)

٦ — ابن رشد : في جزئين (طبعة ثانية)

٧ — اخوان الصفاء .

للمؤلف ايضًا :

قربان الاغاني : معرَّب عن طاغور

تمّ طبع هذا الكتاب
في الحادي عشر من شهر تموز
سنة ١٩٥٣